

HANNAH ARENDT: FILÓSOFA EM TEMPOS DE PERPLEXIDADE*

HANNAH ARENDT: FILÓSOFA EN TIEMPOS DE PERPLEJIDAD

HANNAH ARENDT: PHILOSOPHER IN TIMES OF PERPLEXITY

DOI: 10.22481/rbba.v12i01.12492

Manuel Rodríguez Cruz
Universidade de Barcelona (Espanha)
Endereço eletrônico: manuelcruzz@gmail.com

Tradução: Adenaide Amorim Lima
ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0597-6275>
Id. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/6453520714677478>
Endereço eletrônico: adenaideamorim@gmail.com

RESUMO

Após um primeiro comentário sobre a recepção de Arendt na Espanha, o autor pretende usar as categorias centrais da obra *A condição humana* para abordar a questão da subjetividade humana em termos adequados ao tempo presente. Trata-se de levar em consideração todas aquelas determinações sem as quais não seria possível analisar, hoje, o problema da identidade: ação, fragilidade, natalidade, reconhecimento. Da mesma maneira, se pretende fugir de todos aqueles ideais de perfeição que no passado foram acolhidos sob o rótulo de *utopia* e que terminaram por revelar-se – como Arendt teve que sofrer em sua própria carne – como a causa primordial dos maiores horrores do nosso tempo.

Palavras-chave: Ação. História. Trabalho. Sociedade. Sujeito. Teleologia. Obra. Utopia.

Publicado sob a Licença Internacional – CC BY-NC-SA 4.0

ISSN 2316-1205	Vit. da Conquista, Bahia, Brasil / Santa Fe, Santa Fe, Argentina	Vol. 12	Num.1	Jun/2023	p. 239-252
----------------	--	---------	-------	----------	------------

Submissão: 03.05.2023

Aprovação: 18.05.2023

Publicação: 08.06.2023

RESUMEN

Tras un primer comentario sobre la recepción de Arendt en España, el autor se plantea la posibilidad de utilizar las categorías centrales de *La condición humana* para abordar la cuestión de la subjetividad humana en unos términos adecuados al tempo presente. Se trata de tomar en consideración todas aquellas determinaciones sin las cuales no sería posible analizar hoy el problema de la identidad: acción, fragilidad, natalidad, reconocimiento. Asimismo, se pretende huir de todos aquellos ideales de perfección que antaño quedaban acogidos bajo el rótulo de *utopía*, y que terminaron por revelarse – como Arendt tuvo que sufrirlo en su propia carne – como la causa primordial de los mayores horrores de nuestro tiempo.

Palabras clave: Acción. Historia. Labor. Sociedad. Sujeto. Teleología. Trabajo. Utopía.

ABSTRACT

After a first commentary about Arendt's reception in Spain, the author raises the possibility to use the main categories of *The human condition* in order to approach the problem of human subjectivity in the adequate terms for present times. It is a question of considering all those determinations without which it would not be possible to analyse the problem of identity today: action, fragility, natality, recognition. Likewise, it is tried to escape from all those ideals of perfection which were accepted long ago with the title of *utopia*, and which ended up by reveal themselves – as Arendt suffered in the flesh – as the basic cause of four time's greatest horrors.

Keywords: Action. History. Work. Society. Subject. Teleology. Work. Utopia.

Com a recepção de Hannah Arendt na Espanha ocorreu algo pouco habitual, em dois momentos ou fases distintas. As primeiras traduções ao castelhano de seus textos (exatamente de *Sobre a revolução* e *Eichmann em Jerusalém*) datam de 1967 e desde aquela data até 1974 foram publicados alguns de seus livros mais importantes. Mas logo se abriu um tempo de espera até 1984 com a edição de *A vida do espírito*. Talvez pensasse que seria possível traduzi-lo rápido sem problemas tendo como base um mal-entendido, gerado por seu livro *Origens do totalitarismo*, que havia ressaltado de sua obra, para o bem ou para o mal, o rastro do anticomunismo, e que esse equívoco havia provocado, com imediata reação posterior, um certo

distanciamento de suas propostas por parte de certos setores – vamos denominá-los, provisoriamente, como progressistas – de nossa comunidade filosófica.

Em todo caso, a partir de meados dos anos oitenta, a presença direta ou indireta desta autora começa a se converter em permanente no panorama filosófico do país, em parte com eco da recepção que se havia iniciado no país e dos países em nosso entorno, e que estava se mostrando uma tenência muito positiva, diferente do que tinha tido nos anos sessenta. Nas comunidades filosóficas ao nosso redor (especialmente na Itália, mas também na França) a figura de Hannah Arendt não fez outra coisa senão crescer nos últimos anos, ocupando um espaço teórico cada vez maior, ao ponto de se tornar uma forte referência em muitos campos teóricos como o pensamento político, os discursos sobre gênero ou a filosofia da ação. No meu caso, antecipo que será este último aspecto – o da ação no sentido amplo, embora talvez também possa ser considerado o da natureza da identidade – o que mais me interessará.

Como podemos entender a razão do interesse renovado entre nós, por essa figura da filosofia do século XX? À primeira vista, há pouco de incomum nela. De fato, em outros lugares, há bastante tempo se percebeu a centralidade desta autora para dar conta das vicissitudes do pensamento nos estranhos tempos que tivemos que viver (como Borges teria assinalado, por exemplo). Mas a coincidência nos elogios, deve-se notar, é às vezes um indicador perturbador e - ousamos acrescentar - ainda mais neste caso. Tal coincidência – que não é unânime – nos faz suspeitar que mesmo que as teses de Hannah Arendt estejam, em muitos pontos, muito próximas do que nos é dado pensar hoje, elas estão muito em linha com o que poderíamos chamar o novo sentido comum emergente. Nelas haveria, de acordo com esta leitura, a dose certa de feminismo, de radicalismo, de crítica ao totalitarismo, de marginalidade ou progressismo suscetível de constituir o que alguém um dia chamou, aplicando-o a um autor não muito distante de tudo isso (J. Habermas), o “novo ecletismo”.

Arendt recebeu muitas críticas, alguma delas muito duras, mas nunca a de ser uma filósofa sem arestas, acomodativa, suavemente integradora. O discurso desta mulher, pelo contrário, é baseado em uma convicção tão simples quanto desoladora, de que precisamos “[...] apenas olhar em torno para ver que nos encontramos em meio a um verdadeiro monte de entulhos daqueles pilares”¹. Mas a expiração, além de sua aparente simplicidade, é de enorme profundidade e custo, mesmo para a própria autora. Porque, por um lado, obriga-a a pensar o próprio trabalho filosófico em outros termos. É porque ela está convencida disso que, nas primeiras páginas de *A vida do espírito*, adere à velha exigência apresentada por Descartes em

As paixões da alma de “escrever [...] como se tratasse de uma matéria que antes de mim ninguém houvesse tocado”ⁱⁱ.

A indicação não implica um altivo desdém para a história, mas uma afirmação do presente, que é algo bem diferente. O traço mais característico de nossa consciência histórica é sua desmedida. Mas para Hannah Arendt isto, longe de ser um problema, inaugura a possibilidade de olhar o passado com novos olhos. Nosso século permite um olhar livre do peso e da orientação da tradição. Temos uma grande quantidade de material bruto à nossa disposição e, ao mesmo tempo, não estamos obrigados por prescrições sobre como devemos lidar com o passado (“recebemos uma herança sem testamento”ⁱⁱⁱ, escreveu ela em outro momento).

Por isso se confunde gravemente quem se empenha em converter a nossa autora em uma mera arqueóloga, caprichosa diletante ou, menos ainda, precursora da pós-modernidade. Se algo preocupava com intensidade Hannah Arendt, era que a perda da tradição, que se apresentava em nosso tempo unida a um forte descrédito de reflexão, poderia provocar a perda de todo nosso passado junto com nossas tradições. É a própria Arendt que, em muitas ocasiões, nos convida a ler sua obra na íntegra como uma reivindicação da memória, colocada firmemente a partir da perspectiva do presente.

Dito isto, os verdadeiros problemas começam. Pois não basta mencionar slogans, exigências e horizontes: há que determinar o conteúdo de tudo isso. Arendt pensa *a partir da fragilidade*, em um ambiente em que não há mais nenhuma forma de permanência. Ela se esforça para dar conta da diversidade e da pluralidade como elementos constitutivos da convivência humana, sem dispor daquela proteção que proporcionava o pertencimento à culturas tradicionais claramente diferentes. A questão é se tal forma de pensar merece ser chamada de *um novo pensar* - o que provavelmente merece. O que importa é se, além das grandes caracterizações de conjunto, encontramos nos textos de Hannah Arendt os elementos primários para empreender a difícil tarefa de nos tornar conscientes de nosso próprio passado de uma forma que, longe de nos transformar em escravos de nossas próprias memórias (como a defesa conservadora da tradição fez tantas vezes), nos permita assimilá-la em uma chave libertadora.

Mas para que todos os itens acima não soem demasiado vaporosos ou imprecisos, poderíamos considerar, ainda que seja superficialmente, o modo em que as atitudes acima mencionadas se expressam em suas principais obras. Em obras como, por exemplo, *A condição humana*. É sabido que a referida obra se encontra dividida em três partes, Trabalho, Obra e

Ação, correspondentes às três atividades fundamentais sob as quais é dada a vida do homem no planeta terra. Bem, é na terceira em que mais claramente se percebe a diferença qualitativa que separa o ser humano do resto da natureza. Enquanto o trabalho se refere a todas aquelas atividades humanas cujo motivo essencial é atender às necessidades da vida (comer, beber, vestir-se, dormir etc.), e a obra inclui todas as outras nas quais o homem utiliza os materiais naturais para produzir objetos duráveis, ação é o momento em que o homem desenvolve a capacidade que lhe é mais própria: a capacidade de ser livre. Mas a liberdade de Hannah Arendt não é mera capacidade de escolha, senão a capacidade para transcender o dado e começar algo novo, e o homem só transcende inteiramente a natureza quando atua. No conceito de ação ficam destacados três traços: o fato da pluralidade humana (“o fato de que os homens, e não o Homem, vivem na Terra e habitam o mundo”^{iv}, como ela mesma declara), a natureza simbólica das relações humanas e o fato da natalidade em oposição à mortalidade. Com outras palavras, a intersubjetividade, a linguagem e a vontade livre do agente.

Reparará o leitor que as características dos primeiros traços esboçam uma concepção do homem rigorosamente incompatível com os totalitarismos. Perante a lei da Vida ou da História, que é característica destes, Arendt propõe como diferença específica da condição humana a livre comunicação dos projetos por parte dos indivíduos em um espaço público onde o poder é dividido entre iguais. Mas a diferença específica remete necessariamente ao fato da natalidade. Ela representa a capacidade dos homens para começar algo novo, para adicionar algo próprio ao mundo, e isto nenhum totalitarismo pode suportar. Morrer significa separar-se da comunidade, para se isolar, enquanto o nascimento simboliza (e constitui) este ato inaugural, esse fazer aparecer pela primeira vez em público: “os homens, embora tenham de morrer, não nascem para morrer, mas para começar”^v, pode ser lido em *A condição humana*.... Por isso não há exagero algum na tese de que a lógica profunda da sociedade totalitária é a lógica do campo de concentração. O totalitarismo se aplica com tanta fúria para suprimir a individualidade, porque com a perda da individualidade se perde também toda possível espontaneidade ou a capacidade para iniciar algo novo: desaparece qualquer sombra de iniciativa no mundo. Não tem mais segredo a fascinação totalitária pela morte. Porém o mundo é consubstancial à novidade. Tem o desejo, se não do absolutamente outro, pelo menos do modestamente outro, do possivelmente outro. Do *humanamente outro*, em resumo.

Entretanto, o fato de estarmos falando de totalitarismo em geral, antecipa também que Arendt tirou do seu conceito de ação conclusões diretamente enfrentadas com o marxismo.

Estamos agora em condições de entender que ela considerou tal doutrina como uma teoria do século XIX: a obra de Marx era uma resposta revolucionária àquela “questão social” que com a melhoria do nível de vida no século XX foi paliada de maneira fundamental. Se, apesar disso, o pensamento recuperado de Marx parecia reter muito de seu impulso emancipatório original, foi porque havia sido mal compreendido. Os autores da chamada Escola de Frankfurt (Adorno, Horkheimer, mais tarde Marcuse) tinham feito alguns progressos na clarificação do assunto, é verdade, ao denunciar a rejeição da natureza como um campo para a exploração humana (se Marx tivesse certo, o mundo inteiro seria transformado em um “gigantesco ateliê”, declarou Adorno^{vi}). Mas Arendt tinha ido ao cerne do problema criticando a redução do homem a um *animal laborans*, e há de dizer que a distinção entre o homem como um *animal laborans* e como *homo faber* descrito nos capítulos III e IV do livro que estamos mencionando a Escola de Frankfurt nunca realizou. Para nossa autora, a confusão entre *techne* e *práxis* que foi produzida no marxismo, e a identificação conseguinte entre uma ação assim (mal) entendida e *fazer a história* – identificação criticada em seu livro *Entre o passado e o futuro* – desemboca em uma incapacidade paradoxal para dar conta do futuro dos acontecimentos históricos.

E isso porque, para dizer de uma forma muito menos erudita, a história não *se faz* no mesmo sentido em que dizemos que se faz um par de sapatos. A concepção materialista da história “como forma de *mudar* o mundo”, salientou Arendt, deve renunciar aos princípios fundamentais, como a ideia de que o triunfo do socialismo é o fim lógico de toda evolução histórica até hoje (e que ele marca o fim da “pré-história” no sentido de que não pode haver e não haverá uma sociedade antagônica). Porque tal ideia, por mais que se olhe para ela, equivale a reintroduzir alguma variante da macroteleologia na história. E tal pretensão é incompatível com a forma aberta em que vimos que em *A condição humana* se entende a ação.

Ante ao materialismo histórico tradicional, Arendt espera que seu conceito de ação lhe permita lançar as bases para uma nova ideia da história. Neste ponto, a evocação de Walter Benjamin é inevitável. Como não lembrar o *Angelus Novus* ao ler essa passagem de seu trabalho *Homens em tempos sombrios* que fizemos referência antes: “Precisamos apenas olhar em torno para ver que nos encontramos em meio a um verdadeiro monte de entulhos daqueles pilares”^{vii}. De Benjamin toma o conceito de história como construção e com ele compartilha a convicção de que a missão do historiador é saltar por cima do *contínuo* histórico a fim de conquistar um espaço que lhe permita construir um juízo crítico e autônomo. As forças dominadoras obrigam, por enquanto, o abandono de uma certa prática historiográfica. De fato, Hannah Arendt se

manteve sempre distante da literatura histórica porque entendia que a literatura histórica não é outra coisa, em última instância, “que justificação do que aconteceu”, ou seja, a história distorcida pela mão dos vencedores.

Não há conhecimento histórico neutro, e isto fica explícito na própria citação de Isak Dinesen que serve como epígrafe para o capítulo de *A condição humana* sobre a ação: “Todas as mágoas são suportáveis se as colocamos em uma estória [*story*] ou contamos uma estória sobre elas”^{viii}. História para a vida, se se quer dizer assim, mas em nenhum caso para consolo: “Compreender não significa negar nos fatos o chocante [...]. Significa, antes de mais nada, examinar e suportar conscientemente o fardo que o nosso século colocou sobre nós – sem negar sua existência, nem vergar humildemente ao seu peso”^{ix}, *como se o que aconteceu não pudesse ter acontecido de outra forma*. Resiste a aceitar esse último quem precisa aceitar que tudo o que acontece na Terra deve ser compreensível para o homem. Mas Hannah Arendt não recusa o choque com a realidade do mundo. E é o que converte em suportável a notícia do ocorrido; é precisamente o acesso ao conhecimento da autêntica natureza do real, a descoberta de sua condição plástica e incompleta.

O que foi argumentado nesta última seção deve nos ajudar a recuperar em melhores condições teóricas parte do que começamos declarando. Assim, não deveria haver resquício algum para interpretar a proposta de Arendt em termos de uma versão reatualizada de um certo tipo de humanismo filosófico. É verdade que tanto em *A condição humana* como em outros textos argumenta-se que é através das histórias contadas com o protagonista das ações – quem as realiza – se identifica, se reconhece e recebe o que se denomina adequadamente uma *identidade narrativa*. Mas não se deve confundir isto com uma espécie de soberania absoluta do agente sobre o sentido de sua ação, um pouco na maneira alegre e autossuficiente que Ortega parecia expressar quando declarou, tantas vezes citado, que “o homem é o romancista de sua própria vida”. Agora teríamos que dizer que, se ele é (ou nos raros momentos em que é), ele é um romancista surpreso. Precisamente a externalização – a objetivação linguística – no relato vem provar este caráter de *descoberta* com o qual, frente ao agente, aparece o significado do realizado por ele mesmo.

Esta ideia aparece reiteradamente expressa em diversas passagens da produção de Hannah Arendt, de modo que dois exemplos serão suficientes: “[...] o sentido de um ato executado se revela apenas quando a própria ação já se encerrou e se tornou uma estória suscetível de narração”^x e “Só quando ouve a história é que [Ulisses] se torna totalmente

consciente do seu significado”^{xi}. São as histórias, pois, que nos revelam um ator, não um autor. Aquele significado só emerge à superfície da narração a mercê do narrador: “[...] não é o ator, e sim o contador da estória que percebe e ‘faz’ a estória”^{xii}, afirma a autora nas páginas que se seguem.

A identidade obtida desta forma pela pessoa atuante é uma identidade frágil, precária, como corresponde a natureza mesma das coisas. Arendt sabia, assim como Dinesen, que a maior armadilha da vida é a própria identidade, e por isso escreveu a Jaspers: “[...] não confies no narrador, mas no narrado”^{xiii}. E mesmo assim, é importante deixar claro que o relato não resolve nenhum problema nem domina nada de uma vez por todas. Não há conhecimento histórico neutro pela mesma razão que não há um ponto de vista privilegiado. Mas como já dissemos algo a respeito deste último (e, além disso, é o lugar ao qual estamos voltando para concluir), me permitirão que agora aproveite a oportunidade para acrescentar ainda algo em relação à validade que, a meu modo de ver, apresenta o tratamento arendtiano da questão da identidade, e não para *atualizar* Arendt a qualquer preço (coisa que não tem nenhuma necessidade com certeza), mas para dar-lhe a oportunidade de intervir – medindo-se com ela – outros intelectuais.

Em seu livro *A vida em comum: ensaio de antropologia geral*, Todorov apresentou a questão com notável clareza:

[...] há dois níveis de organização em nossas “pulsões de vida”: um que partilhamos com todos os seres vivos, satisfação da fome e da sede, busca de sensações agradáveis; o outro, especificamente humano, que se constrói sobre nossa incompletude original e sobre nossa natureza social: o das relações entre indivíduos. Victor Hugo dizia: “Os animais vivem, o homem existe”, e, retomando esses termos, poderíamos designar o primeiro nível de organização o do “viver”, o segundo, o do “existir”. [...] o homem *vive* talvez, antes de tudo, em sua pele, mas só começa a *existir* pelo olhar do outro; ora, sem existência, a própria vida se extingue. Cada um de nós nasce duas vezes: na natureza e na sociedade, para a vida e para a existência; tanto uma quanto outro são frágeis, no entanto, os perigos que as ameaçam não são os mesmos^{xiv}.

Claro que este processo de constituição da identidade – e do emaranhado de *práticas de reconhecimento* que o sustenta – podemos fazer uma leitura restritiva e aludir apenas a essa intersubjetividade limitada (por exemplo, *a dois*, como diria Hegel) que constitui o olhar básico da vida cotidiana. Precisamente nela, poderíamos encontrar uma série de exemplos de diferentes formas em que a identidade circula, e os conflitos a que ela dá origem. Isto foi estudado tanto pelo interacionismo simbólico quanto pela psicanálise, para mencionar duas perspectivas

aparentemente muito diferentes. Mas, antecipemos, qualquer que seja o exemplo que escolhermos e qualquer que seja a perspectiva em que nos colocarmos, ter uma identidade é sempre uma forma de estar na companhia de outros. Não há outra: esta é a natureza das coisas. Quem se esforça para construir para si mesmo uma identidade não sancionada, sem levar em conta esse Outro com maiúscula de que os psicanalistas costumam falar, está condenado à solidão mais vazia, ou seja, mais conflitiva desesperada. Porque identidade é uma forma de ser aceito pelos outros, especialmente por aqueles que *mais* nos importam^{xv}.

Provavelmente boa parte dos problemas que surgem para os indivíduos são provenientes de uma consciência equivocada do processo, de uma convicção, claramente errônea (como Arendt havia advertido), da soberania do sujeito sobre sua própria identidade. Como se, entre outras coisas, cada qual fosse fazendo e desfazendo à vontade neste mesmo terreno. E assim, quando um casal se reencontra, depois de uma ruptura mais ou menos tormentosa, não é raro que um deles diga (ou dê a entender) ao outro: eu mudei muito. O que é o mesmo que afirmar: eu não sou o/a de antes; os segredos que crês possuir de mim, carecem de valor: eles expiraram completamente. É um erro simétrico o de quem, efetivamente, acredita que pode *possuir* alguém por conhecer seus mais (presumidos) profundos segredos. Este último também reage com inquietação ao que o primeiro lhe anuncia como mudanças radicais. E descobre que lhe havia passado completamente despercebido um traço fundamental da identidade dessa pessoa com quem viveu, ele reage com espanto angustiado e se pergunta: mas com quem eu estive todo esse tempo?

Continuando por esta via – ou seja, se continuarmos a desvendar a casuística – sem dúvida em todas as situações em que a identidade pode chegar a operar como um autêntico confinamento para o próprio sujeito. Mas não erremos o tiro apontando para fora do alvo. Se a identidade é o que temos dito, dela não cabe predicar culpa alguma. O prisão não é a identidade, a prisão – Sartre vai perdoar a piada – são os outros. Os pais que insistem em ver seus filhos adultos como crianças, recusando-se a aceitar que eles cresceram, ou filhos adultos que proíbem seus pais de ser outra coisa que não sejam pais (ao se oporem ferozmente, para tomar um exemplo bem frequente, sua capacidade de mudar de parceiro): o bloqueio da identidade circula em todas as direções; não tem um sentido privilegiado. Ativam todos que estão dispostos a assumir a mínima cota de plasticidade nos outros, ou quem não aceita a real complexidade de qualquer pessoa.

Mas esta dimensão intersubjetiva mínima, embora importante, não deve nos impedir de perceber a escala maior. A que se produz quando a figura do Outro é a da Sociedade. Quando o assunto se apresenta aí, adquire uma transcendência incomum. Ou talvez seja que mostre sua dimensão mais verdadeira. Colocando com uma certa gravidade: não consigo pensar em nenhuma questão de maior importância para nós hoje do que a da identidade, entendida precisamente da maneira que temos apresentado. Ter uma identidade é existir socialmente – a única maneira de existir, como Todorov nos lembrou – a identidade é a entidade a nós atribuída por outros. Não é uma escolha, mas um destino. Um destino que é certo, em ocasiões se torna pesado, mas que não podemos abdicar. Esse caráter irrenunciável – espero haver destacado o suficiente – não é um *desideratum* ético, mas um imperativo de sobrevivência. Alguém pode, fugazmente, desejar o alívio desta carga (“gostaria de poder esquecer quem sou eu”, começa o soneto de Santayana), mas só para poder retomá-la depois com renovados bríos.

Tratar um estrangeiro pobre como um turista (como se fez em algum momento, com a indecência que a caracteriza o atual prefeito de Madri para referir-se ao abandono temporário de seu acampamento por parte de um grupo de ciganos procedentes da Romênia) é muito mais que uma estupidez: é uma crueldade irritante. O turista quer esquecer temporariamente a sua identidade: quer *descansar* dela. Por isso, no mais alto grau, é excitante buscar aventuras em um país em que *ninguém o conhece*. O estrangeiro (imigrante, refugiado, deslocado), ao contrário aspira que se lhe reconheça por alguma identidade, por mais superficial que seja, porque vislumbra que negar sua realidade é a operação ontológica prévia – a fundamentação em definitivo – de sua exclusão posterior. Alguém a quem não se lhe reconhece a identidade está em situação de maior precariedade que somos capazes de pensar. Pode ser descrito com bastante precisão na forma daquele insulto que se tornou moda em certos círculos não muito tempo atrás: é um *inexistente*. Com palavras mais simples e profundas: o problema da identidade pessoal é hoje um problema político. Coisa que, indicaremos para voltar a Arendt, esta autora já nos havia advertido.

O que nos permite passar ao ponto de vista global, antes anunciado. Fica claro que o que acabamos de afirmar que poucas concepções resultam mais alheias à posição arendtiana do que a concepção continuísta da história: Não foi em vão ela ter reiterado, em mais de uma ocasião, que a história é um relato que não cessa de começar, porém que não termina jamais. Tese com a qual a história se vence do lado da liberdade ou a de que o homem faz a história podem ser assumidas sempre que a entendermos pela via da contingência. Percebe-se então a

diferença entre a perspectiva arendtiana e a das filosofias da história posteriores a Kant, empenhadas em devolver-nos um mundo sem passado.

Para Arendt, a ideia de um processo unilinear arruína a liberdade de ação. Não há lei da história que assegure o progresso: O século XX proporcionou variados exemplos de que a qualquer momento podemos regressar à barbárie. Essa incerteza nos leva a uma ideia da história na qual ela mesma enquanto tal aparece como uma contingência desoladora? Só parece caber uma resposta: não necessariamente. Ou positivamente: depende dos próprios homens. As revoluções revelam a grandeza dessa possibilidade que reside na ação. Nada mais forte e mais fraco ao mesmo tempo que o recém-nascido. A natalidade funda simultaneamente a renovação e a contingência radical. As revoluções que deram errado, as sociedades que não souberam estar à altura de seus projetos, não descumpriram o designo de Hannah Arendt. Longe disso, têm mostrado o caráter abissal dessa abertura, o risco de sua própria aposta. O totalitarismo tem acochado as revoluções como a morte acocha a vida. Talvez seja isso o que hoje mais nos importa reter. Há revolução ali onde triunfa a ação, no mesmo sentido em que há totalitarismo ali onde se viola o direito humano fundamental: a liberdade de ação.

Para terminar falando assim, em termos de intervenção humana no mundo, equivale efetivamente recuperar, sem menosprezo da perspectiva histórica, o ponto de vista político. Só que a política em que pensa Arendt não é aquela que se costuma entender na maior parte dos discursos em uso. Para nossa autora algo vital se perdeu quando os modernos consideraram o estudo da sociedade e a política como algo basicamente similar e homogêneo. Perdeu-se a concepção da política como uma disciplina que tem como finalidade interna um fim prático: a condução de uma vida boa e justa na *polis*. Muito provavelmente não podemos mais voltar a essa concepção. Entretanto se tem produzido discussões sobre o empírico e o normativo, os fatos e os valores, que passaram a constituir genuínos *pontos de não retorno* para o pensamento. Porém nada disso invalida a objeção de Arendt, senão que, no máximo, a deslocou para um novo lugar. Hoje se trata de conciliar o objetivo clássico da política – esse *telos* recém-mencionado – com a demanda moderna de pensamento social, que não é outra coisa senão o conhecimento científico do funcionamento da sociedade.

Uma pontuação – talvez algo marginal para os não-especialistas – merece ser pelo menos esboçada. Alguns estudiosos de nossa autora tendem a sublinhar, como chave para interpretar a originalidade da proposta arendtiana, certos elementos de sua biografia. O fato de ter sido obrigada a emigrar para os Estados Unidos em 1944 por causa de sua origem judaica –

como tantos de seus compatriotas – concederia, por exemplo, a um texto como *As origens do totalitarismo* um especial significado. Não é seguro que uma tal interpretação resulte conclusiva. Entre outras coisas porque não está clara a forma em que sua experiência pessoal condiciona o desenrolar do seu discurso. É certo que, quando em outro texto (*Sobre a revolução*) analisa Arendt o fenômeno da revolução através da análise de duas delas – uma *boa* e outra *má*: a americana e a francesa – parece estar deslizando preferências ideológicas extra-discursivas, mas semelhante aparência não esgota em todo caso o conteúdo de suas teses. Que vão além dessa determinação e são melhores compreendidos em conexão com a ideia, de raiz aristotélica, recém mencionada: a institucionalização da liberdade pública não deve ficar lastreada pelos conflitos do trabalho social, e as questões políticas não devem ser misturadas com questões socioeconômicas.

Provavelmente esta sugestão, que na época foi lida de forma errada, hoje pode ser recuperada desde outro lugar. Para melhor mostrar o que se quer dizer, talvez seja de alguma utilidade colocar a sugestão anterior em paralelo com a outra ideia arendtiana, a de utopia. Proponho o paralelismo porque também soava estranha sua interpretação da mesma quando começou a circular em nosso país, na segunda metade dos anos 60. Sua convicção de que a tese *tudo é possível* constitui o núcleo do pensamento nazista incomodava extraordinariamente em um momento em que a utopia parecia ter constituído em uma aspiração compartilhada por amplos setores intelectuais. Até tal ponto era aceito que, inclusive, proporcionava o argumento para um dos slogans mais célebres da época: *sejamos realistas, peçamos o impossível*.

A verdade é que Arendt sempre foi muito desconfiada em relação à utopia, a qual chegou a definir como – “o autêntico ópio do povo”^{xvi}. Hoje já não incomoda do mesmo modo esse julgamento: vivemos em tempos decididamente antiutópicos, realistas – quando não acomodaticios sem mais –. Tanto que, por uma dessas estranhas piruetas da vida, quando alguém hoje nos ouve reivindicando a utopia, longe de atribuir ao nosso interlocutor uma condição radical, mesmo que só seja em termos de pensamento, tendemos a considerá-lo um rançoso humanista e ultrapassado, quando não um cristão convertido a melhores causas.

Talvez ainda haja uma maneira de usar a noção, e é a base de considerá-la meramente uma ideia reguladora, um horizonte tentativo, por oposição à velha condição de um modelo acabado, de um monstruoso sonho de perfeição capaz de dar origem aos piores pesadelos. Mas, mesmo assim, provavelmente a única maneira de torná-lo insuperável seria colocá-lo sob a tutela de outra ideia reguladora (que se constituiria deste modo em *ideia-reguladora-de-ideia-*

reguladora). Entre as candidatas, uma das melhores situadas é a famosa tese de Marx: os homens só se colocam aqueles problemas que estão em condições de resolver. Serve para lembrarmos que a utopia na realidade nunca foi outra coisa que uma afirmação exasperada do possível, uma aposta a favor de que o mundo libere, por fim, toda sua riqueza oculta: a favor de que, de uma vez por todas, nos deixe ser.

Não é este um tempo de certezas, mas de enigmas ou, como dizia Tocqueville, “Como o passado não ilumina mais o futuro, o espírito caminha nas trevas”^{xvii}. Para Mary McCarthy, encarregada do testamento de Hannah Arendt, trata-se de evitar que a realidade torne opaco o pensamento. De opor-se a que a obscuridade invada por completo o mundo. Por isso intitulamos esta contribuição com uma paráfrase da própria Arendt, paráfrase que pretende nomear tanto a grandeza da autora quanto a desmedida envergadura da tarefa. Melhor reconhecê-lo do que continuar com palavras fronteiriças: neste século a linguagem provisória alimenta pouca esperança. Fracasso e erro tornaram-se determinantes indesculpáveis de nossa identidade. Mas talvez, precisamente por causa disso, Hannah Arendt tem se tornado emblemática.

REFERÊNCIAS

- ARENDT, Hannah. **Homens em tempos sombrios**. São Paulo: Companhia das letras, 1987.
- _____. **Origens do totalitarismo: anti-semitismo, imperialismo, totalitarismo**. São Paulo: Companhia das letras, 1989.
- _____. **Entre o passado e o futuro**. 5 ed. São Paulo: Perspectiva, 2003.
- _____. **A vida do espírito: o pensar, o querer, o julgar**. 2 ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.
- _____. **A condição humana**. 13 ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2017.
- DESCARTES, René. **As paixões da alma**. São Paulo: Abril Cultural, 1973.
- JAY, Martin. **A imaginação dialética: história da Escola de Frankfurt e do Instituto de Pesquisas Sociais 1923-1950**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.
- TOCQUEVILLE, Alexis de. **A democracia na América: sentimentos e opiniões**. São Paulo: Martins Fontes, 2014 [Livro II].
- TODOROV, Tzvetan. **A vida em comum: ensaio de antropologia geral**. São Paulo: Unesp, 2014.

YOUNG-BRUEHL, Elisabeth. **Por amor ao mundo**: a vida e a obra de Hannah Arendt. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1997.

NOTAS

* Artigo publicado originalmente em *Daimon*: Revista de Filosofia, n. 26, 2002, p. 33-41. Agradeço a gentileza do autor em concordar com a publicação da tradução. Agradecimento estendido ao meu Orientador prof. Dr. Noeli Dutra Rossatto (UFSM) pela revisão final da presente tradução.

ⁱ ARENDT, *Homens em tempos sombrios*, p. 19. Todas as notas, com a indicação precisa das respectivas referências em português são da tradutora, exceto a nota 15. Ao longo de todo o artigo o autor faz diversas citações indicando os trechos entre aspas, mas sem a indicação da edição e página, apenas faz referência ao título do livro. Na medida do possível procuramos localizar todas as citações referidas e todas encontram-se elencadas ao final da presente tradução.

ⁱⁱ DESCARTES, *As paixões da alma*, Art. 1, p. 227.

ⁱⁱⁱ Esta citação encontra-se no Prefácio da obra *Entre o passado e o futuro* e é a tradução de uma citação literal do poeta francês René Char: “Notre héritage n’est précédé d’aucun testament” – “Nossa herança nos foi deixada sem nenhum testamento”. In: ARENDT, *Entre o passado e o futuro*, p. 28.

^{iv} ARENDT, *A condição humana*, p. 9.

^v ARENDT, *A condição humana*, p. 305.

^{vi} Esta frase encontra-se na obra *A imaginação dialética* e revela uma conversa que o autor (Martin Jay) ouviu de Adorno: “Quando conversei com Adorno em Frankfurt, em março de 1969, ele disse que Marx queria transformar o mundo inteiro numa gigantesca oficina”. In: JAY, *A imaginação dialética*, p. 101.

^{vii} ARENDT, *Homens em tempos sombrios*, p. 19.

^{viii} ARENDT, *A condição humana*, p. 217.

^{ix} ARENDT, *Origens do totalitarismo*, p. 12.

^x ARENDT, *Homens em tempos sombrios*, p. 28.

^{xi} ARENDT, *A vida do espírito*, p. 152.

^{xii} ARENDT, *A condição humana*, p. 238.

^{xiii} Apesar do autor do artigo [Manuel Cruz] indicar que esta afirmação se encontra em uma carta de Arendt dirigida a Jaspers, encontramos a mesma em uma carta de Arendt destinada a William O’Grady, de 16 de julho de 1975, como consta na biografia de Arendt escrita por Elizabeth Young Bruehl: “não confies no contador, confie no conto” (YOUNG BRUEHL, *Hannah Arendt*, p. 333).

^{xiv} TODOROV, *A vida em comum*, p. 83-84 e 87-88, grifos do autor do livro.

^{xv} Em análoga linha Cornel West (“The Black Intellectual”, *Cultural Critique*, outono, 1985) propôs a seguinte consideração acerca da identidade: “A forma como constróis tua identidade se baseia na forma em que constróis teu desejo e concebes a morte: o desejo de ser reconhecido, a ânsia de obter visibilidade, o que Edward Said chamaria a afiliação. É o desejo de pertencer, uma necessidade profunda e visceral [...]. Ao falar da identidade temos que começar por estudar as diversas formas em que os seres humanos têm construído seu desejo de reconhecimento, associação e proteção ao longo do tempo e o espaço, e sempre em circunstâncias que eles não escolheram”. [Nota do autor do artigo].

^{xvi} Cf. ARENDT, *A condição humana*, p. 162, nota 83.

^{xvixvii} TOCQUEVILLE, *A democracia na américa*, v. II, p. 405.